"VIVER EM COMUNIDADE": O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS ASHANINKA DO RIO AMÔNIA

JOSÉ PIMENTA
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Introdução

A formação e a consolidação do Estado-nação brasileiro é produto de um processo de conquista territorial caracterizado pela incorporação progressiva dos povos indígenas e de seus territórios à nação (Lima, 1995; Little, 2002). Essa incorporação pode ser pensada a partir do conceito de "territorialização", ou seja, o processo de reorganização social decorrente da atribuição de um território fixo e delimitado a um grupo indígena pelo Estado (Oliveira Filho, 1999). O processo de territorialização é um fenômeno complexo que não deve ser simplesmente considerado como uma imposição exógena e hegemônica do Estado sobre a diversidade indígena. Apesar de seus dispositivos de dominação e de reordenamento da vida social indígena, esse processo também deve levar em conta as estruturas sociais nativas e a maneira pela qual esses povos reapropriam e reinterpretam o contato interétnico, atribuindo-lhe significados específicos.[1]

---

1. Obviamente, não cabe aqui mencionar a vasta literatura produzida sobre este tema na etnologia amazônica das últimas décadas. Para um exemplo das múltiplas faces do processo de territorialização entre os Ticuna, podemos simplesmente lembrar o artigo de Oliveira Filho na coletânea organizada por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002) que oferece vários exemplos das reinterpretações indígenas do contato interétnico. Gostaria, no entanto, de lembrar o trabalho pioneiro de Roberto Cardoso de Oliveira sobre o tema que nos interessa aqui. Em um pequeno e importante artigo intitulado "O papel dos postos indígenas no processo de assimilação", publicado pela primeira vez em 1960 na revista *América Indígena* e republicado na coletânea *Sociologia do Brasil Indígena* em 1978, o autor, analisando o caso dos Terena e dos Tikuna, já chamava a nossa atenção para a necessidade de levar em consideração as especificidades das estruturas sociais indígenas no processo que chamamos, usando a terminologia de Oliveira Filho, de "territorialização" (Cardoso de Oliveira, 1978).

A partir de uma etnografia realizada entre os Ashaninka do rio Amônia da região do alto Juruá (Acre), este artigo procura refletir sobre o processo de territorialização vivido por esse povo indígena ao longo dos últimos vinte anos. A chegada do Estado brasileiro entre os Ashaninka materializou-se na intervenção da Funai, na década de 1980, em um contexto de luta dos índios para a demarcação de seu território. A inserção dos Ashaninka na esfera de atuação do órgão indigenista levou à demarcação, em 1992, da Terra Indígena Kampa do rio Amônia, garantindo oficialmente os direitos territoriais desse povo indígena. A Funai também transformou profundamente o modo de vida dos Ashaninka. Após uma breve contextualização histórica e etnográfica, procurarei mostrar, em um primeiro momento, as transformações causadas pela intervenção do órgão indigenista na representação política e no reordenamento social e espacial dos Ashaninka do rio Amônia. Em seguida, buscarei enfatizar a maneira pela qual esse povo indígena reinterpretou e se apropriou do processo de territorialização para se fortalecer diante da sociedade envolvente e garantir seus direitos territoriais periodicamente ameaçados por invasões madeireiras. Finalmente, procurarei mostrar os novos desafios que a vida em comunidade trouxe para os Ashaninka do rio Amônia.

Panorama histórico e elementos de organização social ashaninka

O território ashaninka estende-se do piemonte oriental andino, na Selva Central peruana, à bacia do alto Juruá, no estado brasileiro do Acre. Com uma população estimada em mais de 50 mil pessoas, os Ashaninka formam o principal componente do conjunto etnolingüístico dos Arawak subandinos e são um dos maiores contingentes populacionais nativos da região amazônica.

No final do século XIX, em decorrência da exploração caucheira na Amazônia peruana, algumas famílias ashaninka migraram rumo ao leste e se instalaram, progressivamente, na região do alto Juruá, em terras que se tornariam brasileiras no início do século XX. Essa diáspora ashaninka no Brasil conta hoje com quase mil pessoas, divididas desigualmente em cinco terras indígenas distintas e descontínuas. A Terra Indígena Kampa do rio Amônia, cenário deste artigo, concentra quase a metade da população ashaninka no Brasil.

Existe uma abundante literatura etnográfica sobre os Ashaninka que, no entanto, apresenta fortes contrastes quanto aos temas investigados e aos lugares onde foram realizados os estudos. Por exemplo, se existem muitos trabalhos sobre os Ashaninka do Peru, o conhecimento etnográfico sobre esse povo indígena no Brasil ainda é escasso.[2]

A história dos Ashaninka no Brasil apresenta peculiaridades interessantes no contexto regional. De modo geral, eles não foram sedentarizados como mão-de-obra seringueira na economia extrativista da borracha, contrariamente à maior parte dos índios da região. Eles atuaram, para alguns patrões, principalmente como "guardiães dos seringuais", dizimando os "índios brabos" da região e garantindo a segurança da economia gomífera. Ao aliarem sua fama guerreira a uma tradição comerciante, os Ashaninka também mantiveram um comércio intermitente com a sociedade regional, procurando lidar da melhor forma possível com o desafio e as contradições trazidas pela intensificação do contato interétnico: a necessidade de manter certa distância dos brancos para minimizar os impactos negativos do contato (epidemias, dependência econômica etc.) e, ao mesmo tempo, permanecer suficientemente próximo a eles para ter acesso aos bens industriais que se tornaram progressivamente imprescendíveis.

O comércio intermitente com os brancos não sofreu drásticas mudanças até a década de 1970. Por intermédio de alguns homens, cujo prestígio e influência se estendiam a diferentes grupos familiares, os Ashaninka do rio Amônia conseguiam obter os raros e cobiçados bens ocidentais em troca de produtos da floresta: madeira, carne de caça e peles de animais silvestres. Durante esse período, esse povo indígena teve que se adaptar às circunstâncias históricas do contato interétnico, mas não sofreu transformações profundas em seu modo de vida, conseguindo manter sua forma de organização social específica.

A organização da sociedade ashaninka é variável e flexível. Antes do contato com os brancos, esse povo indígena distribuiu-se em pequenas unidades sociais dispersas ao longo do rio. A família nuclear, composta por

2. Sobre os Ashaninka do Peru, entre muitos outros escritos, ver principalmente Varese (1968), Elick (1969), Weiss (1969), Bodley (1970), Hvalkof (1986), Brown & Fernández (1991), Renard-Casevitz (1992), Zolezzi (1994) e Veber (1998; 2003). Sobre os Ashaninka do Brasil, com exceção de alguns poucos artigos, a literatura etnográfica se reduz a três dissertações de mestrado (Woodward, 1991; Mendes, 1991; Ioris 1996) e uma tese de doutorado (Pimenta 2002).

um homem, sua mulher e seus filhos solteiros, é considerada idealmente autônoma tanto do ponto de vista econômico quanto do político. Embora seja possível encontrar algumas famílias nucleares vivendo num relativo isolamento, geralmente elas se reúnem em torno da casa de um ancião, constituindo um "grupo doméstico" (Bodley, 1970:79) que se apresenta como uma "família extensa", composta de famílias nucleares ligadas por relações de parentesco.

Os grupos domésticos formam pequenos núcleos populacionais. Raramente agrupam mais de cinco ou seis famílias nucleares e reúnem poucas casas. Os laços de consangüinidade e de afinidade estruturam a reciprocidade e a cooperação entre as diferentes famílias nucleares que compõem o grupo doméstico: trabalhos em conjunto nos roçados, repartição da caça, comensalidade etc. Weiss (1969:40) considerou o grupo doméstico como a maior unidade política estável da sociedade ashaninka.

Sob a influência de um homem prestigioso, grupos domésticos vizinhos podem unir-se politicamente para formar o que os Ashaninka chamam de *nampitsi ou* "território político" (Mendes, 1991:26). A composição do *nampitsi* é dinâmica, seu tamanho muito variável e suas fronteiras extremamente flexíveis. Múltiplos fatores contribuem para a ampliação ou a redução de um nampitsi: prestígio de sua liderança, mortes, conflitos interfamiliais, casamentos, feitiçaria etc. Enquanto o grupo doméstico se caracteriza por uma grande cooperação econômica entre seus componentes, o *nampitsi* aparece, sobretudo, como uma unidade política cimentada pelo ritual do *piyarentsi*, durante o qual os Ashaninka consomem a bebida fermentada de mandioca.[3] Esse ritual constitui o principal modo de interação social no interior desse território político.

Por sua vez, diferentes nampitsi estão interconectados num vasto território por meio de um sistema de trocas tradicional chamado *ayompari*. A rede de ramificações formada pelas alianças entre *nampitsi* interconecta os Ashaninka mais isolados. Essas alianças também são extensíveis a outros

3. O uso de bebida fermentada à base de mandioca, mas também de milho ou pupunha, é uma prática muito difundida em várias regiões do interior da Amazônia entre povos indígenas e populações regionais. O que se chama de caxiri em muitas regiões da Amazônia brasileira, de caissuma no Acre ou de *masato* no Peru, os Ashaninka denominam *piyarentsi*. Sobre a importância desse ritual na sociedade ashaninka e suas várias dimensões, ver Mendes (1991).

povos Arawak subandinos (Nomatsiguenga, Matsiguenga e Yanesha), que muitos Ashaninka do rio Amônia consideram como "parentes", criando uma solidariedade étnica e política mais ampla. Em circunstâncias peculiares, essas alianças políticas podem ampliar-se e agregar outros povos indígenas.

Desprovidos de uma organização política centralizada e hierarquizada,[4] os Ashaninka apresentam um modelo de organização social muito flexível que lhes permite garantir, ao mesmo tempo, a independência e a liberdade das unidades locais (famílias nucleares e/ou grupos domésticos) e criar os fundamentos de uma solidariedade política intra e interétnica, que pode ser periodicamente acionada em função das contingências históricas para lutar contra inimigos comuns (Renard-Casevitz, 1991; 1992; 1993).

Do *nampitsi* à comunidade: o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia

Na década de 1980, o território dos Ashaninka do rio Amônia foi palco de uma intensificação da exploração madeireira, com invasões mecanizadas e cortes em grande escala, o que aumentou a presença de brancos na área e multiplicou os conflitos interétnicos. A crise ambiental e sociocultural decorrente dessa situação levou os Ashaninka a se organizarem progressivamente numa luta pela defesa do seu território. Embora tenha realizado uma primeira viagem ao rio Amônia no final da década de 1970, o órgão indigenista só começou realmente a atuar entre os Ashaninka na década de 1980, tornando-se um ator importante no cenário da luta contra a exploração madeireira e pela demarcação da Terra Indígena Kampa do rio Amônia, finalmente demarcada e homologada em 1992.

4. Trata-se, obviamente, de considerações gerais. Em alguns momentos históricos e em regiões específicas, por exemplo, no período pré-colombiano e nos primeiros séculos da colonização européia na região do *Cerro de la Sal* na *Selva Central* peruana, a organização social ashaninka e, de modo mais amplo, a dos Arawak subandinos apresentavam características muito peculiares. Sobre a dinâmica da organização social dos Arawak subandinos, ver Renard-Casevitz (1991; 1992; 1993); e Santos Granero (2002) para os Arawak de modo geral.

Orquestrado pela Funai, o processo de territorialização dos Ashaninka inicia-se nesse contexto, causando progressivas e importantes transformações na organização social e política dos índios. A grande maioria dos Ashaninka mudou seu padrão de assentamento para se concentrar em uma "comunidade" sob a liderança de um chefe. A criação de uma chefia, por um lado, e a concentração e a fixação da população indígena em uma única comunidade, por outro, são duas dimensões intimamente relacionadas que caracterizam o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia.

A imposição de chefes nos sistemas de representação política dos povos indígenas não é apenas uma característica do período colonial. Sabemos que na Amazônia brasileira contemporânea a designação de líderes nativos também é uma prática freqüente do indigenismo oficial. As etnografias de Oliveira (1988) entre os Tikuna, ou de Baines (1991) entre os Waimiri-Atroari, por exemplo, mostram como a intervenção do órgão indigenista levou à instituição de chefes nos dois povos indígenas, modificando profundamente sua representação política e seu modo de vida.

No alto Juruá brasileiro, a Funai também desempenhou um papel decisivo na reorganização social e espacial dos Ashaninka do rio Envira. Ao iniciar o processo de demarcação da terra indígena, o õrgão indigenista incentivou a concentração populacional em aldeias e instituiu um kuraka em um povo que não dispunha de representação política centralizada (Ioris, 1996). Uma situação semelhante à descrita por Ioris no rio Envira aconteceu no Amônia, onde o papel da Funai, tanto na instituição de uma chefia, como na reorganização territorial dos índios, através da concentração dos diferentes grupos familiares, também foi importante.

Até o início da década de 1980, os Ashaninka do rio Amônia viviam dispersos à beira do rio na área hoje demarcada como Terra Indígena Kampa do rio Amônia. A maioria da população estava ligada a três grandes *nampitsi*, dirigidos por três homens importantes: Samuel, Kishare e Thaumaturgo. Líderes de seus respectivos grupos familiares, eles exerciam sua influência sobre várias outras famílias. No entanto, esses homens importantes não podem ser assimilados à categoria de "chefes nativos".

Na sociedade ashaninka, a chefia é ocasional ou circunstancial. Na literatura etnográfica produzida sobre o grupo, é comum o uso da palavra nativa *pinkatsari* ou o termo *kuraka* (*curaca* no Peru), de origem quéchua, para qualificar aquele que seria o "chefe". Assim, Weiss (1969:48) traduziu *pinkatsari* como "aquele que é temido", com a ressalva de que a palavra

também é usada para qualificar os deuses maiores do panteão ashaninka. Essa caracterização foi adotada por Mendes (1991:25), enquanto Zolezzi (1994:227) preferiu definir o termo como aquele que é "respeitado em razão de suas qualidades pessoais".

O uso generalizado da palavra *kuraka* para qualificar o chefe indígena só apareceu com a colonização espanhola. O sistema político do *curacazgo* foi imposto pelos missionários e se sobrepôs às organizações sociais autóctones (Chaumeil, 1990:107). Nos aldeamentos indígenas, criou-se a figura do *curaca* como um "chefe indígena" designado pelos missionários, mais em função de sua receptividade e afinidade com os objetivos e as idéias da colonização que por sua legitimidade tradicional. Como mostrou Chaumeil (idem), na hierarquia centralizada das missões, o domínio da língua espanhola era um critério importante na escolha desses novos chefes que ocupavam uma posição intermediária entre os missionários e os índios e participavam ativamente do controle e da administração da população nativa. A partir da segunda metade do século XVIII, o sistema político do curacazgo foi recuperado pelos colonos e usado como dispositivo de exploração da mão-de-obra indígena. O *curaca* transformou-se num intermediário entre o patrão e os índios.

A literatura etnográfica sobre os Ashaninka apresenta, de modo recorrente, os termos *pinkatsari* e *kuraka* como intercambiáveis e equivalentes a "chefe". Essa analogia me parece precipitada e a questão da chefia entre os Ashaninka merece uma análise meticulosa. Os índios do rio Amônia traduzem facilmente *kuraka* por "chefe", mas se mostram mais reticentes com a palavra *pinkatsari*. Eles afirmam que o *pinkatsari* não é necessariamente um "chefe" ou *kuraka*. Ele se aproxima mais da figura de um ãtarite, ou seja, "aquele que sabe", de tal modo que um guerreiro (*owayiri*), um xamã (*sheripiari*) ou simplesmente um homem idoso, que se destaca por sua sabedoria e experiência de vida, também pode ser qualificado de *pinkatsari*, sem necessariamente ser considerado *kuraka* ou "chefe". A sabedoria, o conhecimento dos mitos e da história do povo, a familiaridade com a floresta e os animais, as qualidades de caçador, a coragem demonstrada na guerra, a capacidade de convencimento e persuasão que se expressa nos talentos de orador e, cada vez mais, a facilidade para a obtenção de mercadorias são atributos importantes capazes de agrupar os Ashaninka em torno de um *pinkatsari*, cujo prestígio também pode ultrapassar os domínios de seu território político e estender-se a outros *nampitsi*.

Com a colonização, os *pinkatsari* atuaram como os principais intermediários do contato interétnico e foram facilmente identificados pelos brancos como "chefes". Muitos foram investidos de um poder inédito e tornaram-se *kuraka*. No entanto, podemos levantar a hipótese de que uma chefia estável entre os Ashaninka só passa a existir com a colonização européia, já que na língua nativa não existe palavra para designar o que no Ocidente entendemos por "chefe", ou seja, a concentração do poder político nas mãos de um indivíduo. O termo *kuraka*, de origem quéchua, é o único unanimemente reconhecido pelos índios para qualificar essa função.

Na década de 1980, o órgão indigenista desempenhou um papel importante na instituição de uma chefia entre os Ashaninka do rio Amônia. Os índios são unânimes em afirmar que não tinham *kuraka* ou chefe antes da chegada da Funai. Em 1985, em plena luta pela terra, após uma viagem ao rio Amônia a serviço da instituição, o indigenista Marco Antônio do Espírito Santo escreveu em seu relatório que o índio Samuel, apesar de seus atributos de *pinkatsari* e de ser considerado *kuraka* pelos brancos regionais e até por alguns índios, não se definia como chefe. Segundo o indigenista, o próprio Samuel afirmava que não podia reunir em torno de si homens para trabalhar em razão do difícil abastecimento de bens industrializados em quantidade, necessários para manter seus seguidores, o que dificultava o estabelecimento de um *kuraka* entre os Ashaninka do rio Amônia (Espírito Santo, 1985:12–15). Mesmo não se reconhecendo como chefe, Samuel é hoje considerado pelos Ashaninka do rio Amônia como o primeiro a exercer essa função, criada e legitimada pelo órgão indigenista. Após sua morte, em 1986, seu filho Antônio, também designado pela Funai, assumiu explicitamente a função de *kuraka*:

> Quando começou Funai, papai [Samuel] foi kuraka. Depois, papai morreu, ficou o Antônio. Funai chegou, colocou o papai primeiro, porque não tinha chefe. Primeiro, precisava de um chefe para começar o trabalho [de demarcação da Terra]. Funai chegou e falou: "Bora botar chefe? Bora fazer comunidade?". [...] Não tinha chefe, não tinha comunidade. Tinha só casa assim, espalhada, aqui uma, outra lá em cima. Aí, papai foi kuraka, depois o Antônio, e fizemos comunidade (Alípio, irmão de Antônio e filho de Samuel).

> Esse tempo [antes da chegada da Funai] não tinha comunidade, só família mesmo. Morava assim, tudo espalhado. Não tinha chefe. Não veio o pessoal ainda. Depois chegou pessoal de Funai. [...] Primeiro, não tinha nada, nada, nada. Não posso falar que tinha comunidade ashaninka, que tinha chefe. Eu vi mesmo! Quando eu cheguei, primeiro, não tinha nada. O Samuel morava assim... com a família dele. Todo mundo morava assim espalhado, só com família mesmo, filhos, né? Um morava aqui, outro morava ali, outro morava em outro canto. [...]. Aí chegou Funai e foi conversar com o Samuel. [...] Funai conversou muito com o Samuel e botou ele para *kuraka* para juntar pessoal. Aí, falou para fazer comunidade para demarcar terra. [...] Depois Samuel pegou doença e morreu. Aí, botaram o Antônio. [...] Chegou mulher da Funai. Ela vinha para tirar patrão e demarcar terra para nós morar. [...]. Aí, ela falou: "Vamos escolher quem vai ser *kuraka*". Ela podia botar eu *kuraka*, mas botou o Antônio. Depois ela baixou, aí chegou o Macêdo [indigenista da Funai] e falou para mim: "Eu vou botar você para *kuraka*". Eu falei: "Tá bom". Aí, ele baixou. Aí, estávamos trabalhando madeira e não aparecia mais o Macêdo. Não sei onde ele andava. Depois chegou o Macêdo de novo e falou que ia botar o Antônio. Ele disse: "O Antônio vai ser *kuraka*". Aí ficou o Antônio mesmo (Aricêmio, xamã e marido da irmã de Antônio).

A emergência da chefia é acompanhada pela progressiva concentração populacional dos índios numa "comunidade". Como os dois depoimentos acima evidenciam, essas duas dimensões estão intimamente ligadas e são associadas a esse período histórico e à intervenção da Funai.

No final da década de 1980, o *nampistsi* de Antônio começa lentamente sua transformação em "comunidade". Como aparece de modo explícito nas falas dos índios, a idéia de "comunidade", assim como a de chefia são oriundas do mundo dos brancos. Elas são a concretização de uma demanda clara dos indigenistas da Funai. Cegos ao modelo nativo de organização social, eles aconselham os índios a se agruparem em uma comunidade organizada sob a autoridade de um chefe para lutar contra a exploração madeireira e garantir a demarcação da terra indígena.

Uma pequena aldeia formou-se inicialmente na boca do igarapé Amoninha, no alto Amônia, nas proximidades da fronteira com o Peru. Naquele momento, apesar de o padrão de assentamento ainda permanecer

relativamente disperso, o agrupamento de famílias em torno de Antônio já era visível. A criação de uma cooperativa em 1987, apoiada pela Funai, possibilitou aos Ashaninka libertarem-se progressivamente da dependência econômica dos patrões madeireiros, e a criação de uma escola, em 1992, fortaleceu esse processo de concentração populacional.

Repensando a chefia e a "comunidade" entre os Ashaninka

O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia não deve ser visto apenas como uma imposição do órgão indigenista. Não se trata de mais um exemplo da eterna retórica da sujeição dos povos indígenas à história ocidental. Embora a Funai tenha desempenhado um papel importante na reestruturação social e na reorganização espacial deste grupo, a emergência da chefia e a criação da comunidade não obedeceram simplesmente a critérios exógenos impostos pelo órgão indigenista. Em outra ocasião (Pimenta, 2006a), procurei mostrar como o surgimento da chefia entre os Ashaninka do rio Amônia só pode ser entendida a partir da análise do que Sahlins (1981) chamou de "estrutura da conjuntura", produto do encontro das estruturas cognitivas da sociedade ashaninka com o contexto histórico específico da luta pela terra no rio Amônia. O aparecimento de um *kuraka* e de uma "comunidade" entre os Ashaninka da região só é explicável por uma conjunção de fatores que dizem respeito tanto às circunstâncias históricas peculiares do indigenismo brasileiro, e sua expressão local no alto Juruá acreano, como às especificidades culturais da sociedade ashaninka. Não retomarei aqui os detalhes dessa argumentação, mas é importante salientar, inicialmente, que a intervenção da Funai é conseqüência (e não causa) da progressiva mobilização dos índios. Os Ashaninka foram atores ativamente engajados na luta pelo reconhecimento de seu território. Eles souberam mobilizar-se politicamente na arena interétnica e estabelecer alianças estratégicas com importantes parceiros para pressionar, em momentos oportunos, o órgão indigenista oficial (ver Pimenta, 2002:cap.3).

O surgimento da chefia entre os Ashaninka do rio Amônia também se apoiou em elementos internos à sociedade indígena, o que lhe deu legitimidade e garantiu sua continuidade. Assim, a categoria *kuraka* surgiu do *pinkatsari*. Este aspecto é de fundamental importância na medida em que, ao tentar uma associação entre os dois termos, ele procura oferecer, de certa forma, uma legitimidade nativa ao novo cargo, possibilitando uma maior aceitação e permanência da instituição exógena. Durante esse período decisivo de luta pela terra, Samuel e Antônio desempenharam um papel fundamental no campo interétnico. Ambos, no entanto, já acumulavam prestígio e se destacavam dentro da sociedade ashaninka. Com a intervenção da Funai, eles se tornam interlocutores privilegiados do órgão indigenista, que reforçou esse *status* já diferenciado. De *pinkatsari*, Samuel e depois Antônio passaram a exercer também a nova função de *kuraka*, adquirindo um poder inédito.

Originário do rio Ucayali, Samuel era um homem maduro e um *pinkatsari* respeitado. Poderoso xamã e conhecedor do kamarãpi,[5] seu prestígio e influência estendiam-se além de sua grande parentela. Samuel foi um dos primeiros ashaninkas a estabelecer residência permanente nas margens do rio Amônia na década de 1930, tornando-se um dos principais intermediários entre os índios e os brancos regionais. No comércio interétnico, ele demonstrou grandes habilidades de negociador e adquiriu respeito e admiração entre seus seguidores. Portanto, bem antes da atuação do órgão indigenista na área, Samuel já era encarregado das negociações com os patrões brancos da região. Falecido em meados da década de 1980, ele foi substituído nessa função pelo seu filho Antônio.

À imagem do pai, Antônio também não deve ser visto simplesmente como um chefe imposto pelo órgão indigenista. Na década de 1980, ele já era um homem maduro e com grande experiência da política interétnica. Suas qualidades individuais e o contexto local conferiam-lhe um *status* diferenciado entre os Ashaninka. Embora não tome *ayahuasca* com freqüência, Antônio é um excelente caçador, grande conhecedor dos mistérios da floresta e conta os mitos e as histórias do seu povo como ninguém. Paulatinamente, na luta pela terra, ele se firmou como um homem sábio, um *pinkatsari* respeitado pelos índios. Vários outros fatores podem ser

5. Nome ashaninka para a *ayahuasca* (bebida com propriedades alucinógenas de uso freqüente em muitas regiões da Amazônia e obtida misturando-se o cipó *banisteriopsis caapi* com a folha *psychotria*).

apresentados para explicar a consolidação de Antônio como *kuraka* dos Ashaninka do rio Amônia. Seu casamento, na década de 1960, com Dona Piti, uma mulher branca regional, foi um elemento fundamental na sua ascensão política. Até o momento, os dados obtidos em campo não permitem afirmar que Samuel pensou essa união como uma estratégia política para controlar as vicissitudes do contato interétnico, como no caso relatado por Albert (1993:354–355) entre os Yanomami.[6] No entanto, podemos afirmar com segurança que esse matrimônio beneficiou os Ashaninka do rio Amônia e proporcionou a Antônio várias vantagens. Ele lhe permitiu, sobretudo, um melhor conhecimento da língua portuguesa, o que facilitou seu trânsito no mundo dos brancos e sua interlocução com a Funai e outros setores do indigenismo.

Se todos esses fatores contribuíram para firmar a posição de Antônio como *kuraka*, a configuração social e política entre os Ashaninka do rio Amônia era muito mais complexa em meados da década de 1980. Após a morte de Samuel, Antônio partilhava sua influência com dois outros *pinkatsari*: Thaumaturgo e Kishare. Naquele momento, o território da atual terra indígena estava dividido em três grandes *nampitsi*, liderados por esses três *pinkatsari*.

Embora contasse com uma presença antiga na região,[7] Thaumaturgo era uma figura controvertida, cujo território político caracterizava-se por uma grande miscigenação étnica. Segundo os Ashaninka do rio Amônia, o *nampitsi* de Thaumaturgo era formado por índios oriundos de várias etnias, pejorativamente qualificado como "índios misturados" ou "caboclos". Estes

---

6. Ao analisar a afirmação política do líder yanomami Davi Kopenawá, Bruce Albert aponta o papel importante desempenhado por Lourival, "grande homem" de uma comunidade yanomami do rio Mapulaú. No final da década de 1970, em um momento em que o órgão indigenista procurava atrair as comunidades yanomami, Davi trabalhava no posto da Funai do Demini. Para controlar os efeitos negativos do contato com os brancos e garantir a seu grupo acesso não apenas às ferramentas, mas também aos remédios ocidentais, Lourival deixou-se atrair e ofereceu a Davi uma de suas filhas em casamento. Essa aliança estabeleceu uma relação de dependência entre genro e sogro que possibilitou a iniciação de Davi ao xamanismo e seu *fortalecimento político como intérprete dos interesses yanomami* na arena interétnica. Diante do fracasso das tentativas da Funai para controlar os Yanomami, Davi acabou sendo nomeado chefe de posto do Demini, neutralizando a estrutura de dependência paternalista do órgão indigenista em benefício dos Yanomami (*opus cit.*).
7. Espírito Santo (1985:3) afirma que Thaumaturgo teria nascido em 1929 no rio Amônia. Talvez seu pai tenha sido o primeiro Ashaninka a estabelecer residência fixa na região.

não se afirmavam indígenas e tinham concepções políticas diferentes sobre o futuro do território e o uso de seus recursos naturais. Enquanto os grupos de Kishare e de Antônio lutavam pela demarcação da área, Thaumaturgo e seus seguidores faziam alianças com os patrões e os posseiros brancos e lucravam com a exploração predatória da madeireira. Essa postura política era incompatível com as reivindicações indígenas. O grupo de Thaumaturgo Kampa, por não corresponder à imagem do "índio hiperreal" (Ramos, 1998:267–283), nunca recebeu apoio da Funai ou das ONGs indigenistas. A progressiva consolidação dos direitos territoriais dos Ashaninka do rio Amônia era inevitavelmente acompanhada pela perda de influência política de Thaumaturgo Kampa. Com a demarcação da terra indígena, esse *nampitsi* desintegrou-se e seus membros deixaram o território para se estabelecerem no baixo Amônia ou nas margens do rio Juruá.[8]

As relações do grupo de Antônio com o *nampitsi* de Kishare foram menos conflituosas. Ambos eram aliados na luta política pela demarcação da terra indígena. Embora a presença de Kishare no rio Amônia fosse recente, ele possuía uma parentela importante e os atributos de um grande *pinkatsari*.[9] Como alternativa econômica à exploração madeireira, Antônio e Kishare receberam apoio financeiro do órgão indigenista para iniciar duas pequenas cooperativas indígenas, uma para cada *nampitsi*.

O processo de implementação da cooperativa indígena foi lento mas decisivo na criação de uma nova configuração política entre os Ashaninka do rio Amônia. Como mostrei alhures (Pimenta, 2006a), a afirmação política de Antônio como *kuraka* em detrimento de Kishare deu-se, sobretudo, em

8. No início da presente década, alguns membros desse grupo acionaram a Funai para reivindicar a criação de um novo território indígena no rio Amônia. Eles alegam que a atuação do órgão indigenista durante o processo de demarcação da Terra Indígena Kampa do rio Amônia foi discriminatória e que eles, apesar de uma grande miscigenação étnica, também deveriam ser considerados índios. Esse grupo conta hoje com mais de 200 pessoas que se autodefinem como Arara. A demanda territorial está sendo analisada pela Funai. Thaumaturgo mora hoje nas margens do Juruá, abaixo do município de Marechal Thaumaturgo, e não participa desse movimento.

9. Originário do Peru, Kishare estabeleceu-se na região apenas no início da década de 1980. Recém-chegado, ele alegou que era *kuraka* no seu país de origem e reivindicou o controle de parte do território. Kishare, prometendo mercadorias, iniciou uma estratégia para atrair outros Ashaninka para se juntarem à sua parentela e formarem um grande *nampitsi*. Alguns responderam positivamente ao apelo e passaram a viver no seu território político. Além de conhecedor da cultura ashaninka, Kishare também bebia *kamarãpi* e era um xamã respeitado

razão do seu melhor entendimento do mundo dos brancos, o que garantiu o sucesso de sua cooperativa. Enquanto Kishare seguia uma lógica do dom (*gift*) num sistema de mercadoria (*commodity*) e levava seu empreendimento a um fracasso inevitável, Antônio, apoiado por seus filhos adolescentes, alfabetizados e com entendimento básico das operações aritméticas, conseguiu compreender o funcionamento do sistema cooperativo (idem).

Para entender o processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia, é necessário levar em consideração vários fatores e articular a estrutura da sociedade ashaninka com as contingências históricas da luta pela terra na região na década de 1980. No processo de tornar-se *kuraka*, Antônio contou com o apoio da Funai. No entanto, embora eleito pelo órgão indigenista para essa função, ele não era um "ashaninka comum". Antônio não foi o único chefe "escolhido" pela Funai, já que Kishare também contou com o apoio deste órgão, sem ter tido o mesmo sucesso. A afirmação política de Antônio como chefe se deve tanto ao seu *status* de *pinkatsari* na sociedade ashaninka, como ao seu entendimento privilegiado do mundo dos brancos, razão do sucesso de sua cooperativa. Por entender melhor o mundo dos brancos, Antônio soube beneficiar-se do apoio de diferentes setores do indigenismo para iniciar uma cooperativa indígena que abasteceu periodicamente os Ashaninka com produtos industrializados, aumentando consideravelmente seu prestígio e garantindo sua posição de *kuraka*.

Apiwtxa: a indigenização da "comunidade"

Quando os Ashaninka falam hoje de sua "comunidade", eles não se referem à aldeia criada no final da década de 1980 na boca do igarapé Amoninha, mas à comunidade Apiwtxa, fundada em meados da década de 1990, na margem direita do rio Amônia, na entrada da terra indígena.[10]

10. No sentido montante a partir de Marechal Thaumaturgo. Para defenderem os seus direitos, os Ashaninka do rio Amônia também criaram, no início da década de 1990, uma associação indígena chamada APIWTXA. A associação é uma entidade jurídica que atua na política interétnica: negociação de projetos, defesa dos interesses indígenas etc. Para diferenciar aldeia e associação, usarei a palavra grafada em minúsculo e itálico para me referir à aldeia e o nome em maiúsculo para me referir à associação.

A mudança de aldeia foi uma estratégia política dos índios e nada deve à intervenção do órgão indigenista. O rio Amônia é a única via de acesso navegável até a terra indígena. Após a demarcação territorial, os Ashaninka ainda lutaram para garantir a inviolabilidade do território, que continuava sendo invadido por posseiros brancos em busca de madeira ou de caça. Orientados por Antônio, as famílias indígenas desceram o rio Amônia para construir suas casas e fundar uma nova comunidade na entrada da área e, dessa forma, prevenir as invasões.[11]

A mudança das famílias foi uma decisão política dos Ashaninka. Ela ocorreu de modo gradativo entre 1994 e 1996 e envolveu mais de 250 pessoas. Atualmente, cerca de 90% da população ashaninka do rio Amônia vive na aldeia Apiwtxa e nos seus arredores imediatos sob a influência política do *kuraka* Antônio. A aldeia conta aproximadamente com 450 moradores.

Certa dispersão da população ainda é visível, já que algumas famílias moram ligeiramente espalhadas nas margens do rio Amônia, mas nos limites próximos da aldeia. Elas habitam o que poderíamos chamar de "periferia da comunidade". As razões apresentadas por essas famílias para justificarem seu lugar de moradia um pouco afastado das demais são diversas. Algumas dizem que procuravam mais independência, liberdade ou intimidade. Outras evocam simplesmente o fato de não terem encontrado lugar conveniente para construir sua casa no centro da aldeia. Mesmo estando um pouco distantes dos principais grupos familiares da aldeia, essas famílias fazem parte integrante da comunidade Apiwtxa, na medida em que participam da cooperativa, convidam uns aos outros para beber *piyarentsi*, as crianças geralmente também freqüentam a escola e, sobretudo, porque todos dizem pertencer ao *nampitsi* de Antônio e são considerados pelos outros como membros desse território político.

A criação de Apiwtxa obedeceu a imperativos históricos e mudou o padrão de assentamento tradicional dos Ashaninka, mas a nova reordenação espacial não ocorreu de modo arbitrário e não rompeu totalmente com os

---

11. Nas décadas de 1980 e 1990, a ameaça vinha dos brasileiros regionais e essa estratégia indígena teve resultados positivos na medida em que ela inibiu as invasões do lado brasileiro. A partir do final de 2000, o território ashaninka começou a ser invadido periodicamente por madeireiros peruanos que atuam na faixa de fronteira. Os índios vêm se mobilizando para denunciar essas invasões e chamar a atenção das autoridades mas, apesar de algumas medidas terem sido tomadas (fiscalização periódica da fronteira, prisão de madeireiros, criação de Grupos de Trabalho transfronteiriços etc.), as invasões continuam.

antigos modos de organização social. A maioria dos Ashaninka deixou de viver de forma dispersa ao longo do rio, organizados por "família nuclear" ou por "grupos domésticos", para se juntar em torno de um chefe e constituir uma comunidade. No entanto, a comunidade não foi erguida aleatoriamente. Não se trata de um modelo totalmente novo. Ela se apresenta como uma reformulação do *nampitsi* e evidencia, sobretudo, uma adaptação da organização social tradicional às novas circunstâncias históricas, um rearranjo da estrutura na história.

Uma análise cuidadosa da distribuição espacial das diferentes famílias no espaço físico da aldeia revela que os Ashaninka permanecem organizados em pequenos grupos familiares em torno de um chefe de família. A concentração populacional na comunidade Apiwtxa apresenta-se especialmente como uma justaposição de diferentes grupos familiares que, embora mais concentrados, não se misturam.

A vida na comunidade criou novos mecanismos de solidariedade: trabalhos em comum na cooperativa ou na escola, tarefas de interesse coletivo, como limpar os caminhos, cortar a grama do campo de futebol etc. Esses novos vínculos comunitários sobrepuseram-se à tradicional solidariedade intrafamiliar, sem diminuí-la e menos ainda substituí-la. A solidariedade comunitária também não pode ser comparada aos vínculos de reciprocidade que caracterizam os grupos familiares. As obrigações de reciprocidade características do grupo doméstico continuam fundamentando os princípios básicos da organização social. A construção de uma nova casa ou a preparação de um roçado, por exemplo, mobilizam os membros de um grupo doméstico, abrangendo raramente outras pessoas da comunidade ou do *nampitsi*. De forma semelhante, após a caça, a carne é distribuída, em primeiro lugar, no interior do grupo doméstico e, somente em casos excepcionais, de muita fartura, outras famílias também são beneficiadas. Enquanto as novas exigências comunitárias são periodicamente sujeitas a pequenas reclamações, nenhum indivíduo contesta abertamente as obrigações que o ligam ao seu grupo doméstico.

Os Ashaninka traduzem a palavra nativa *apiwtxa* por "todos juntos", "todos unidos" (*piwtxa* = juntos, unidos; a = nós). A escolha do nome da comunidade não se deve ao acaso. Embora imposta pelo contexto histórico e político regional, a vida na aldeia é hoje muito valorizada pelos moradores de Apiwtxa que se orgulham de ter construído sua comunidade. O nome

expressa a nova solidariedade política que une as famílias ashaninka do rio Amônia. Essa solidariedade está inscrita na própria história de Apiwtxa e é conhecida de todos. Assim, em 1997, recém-instalados na nova aldeia, os Ashaninka enfrentaram o desafio de reconstruir a cooperativa. Parada, sem mercadorias e recursos, ela começou novamente a funcionar graças ao esforço solidário das famílias indígenas:

> Foi escolhido esse local. Ficaram uns limpando, fazendo a roça e depois passamos pra cá. A gente pensava que essa roça grande era suficiente para todo mundo, até as pessoas começarem a produzir. Quando a gente veio, o roçado não durou nem três meses, então tivemos que comprar produtos e gastamos tudo. A cooperativa ficou sem nada. [...] Aí, falamos: "Olha pessoal, se nós estamos preparados, agora vamos mostrar o preparo nosso". Não tínhamos nem uma caixa de fósforos em casa! [...] Em 1996, a gente ainda estava se instalando, mas ainda tinha um salzinho na casa. Em 1997, tinha acabado todo o estoque de sal. Não tinha nada. A gente fez uma reunião para discutir sobre os produtos que faltavam nas casas: "O que é prioridade mesmo para a gente cumprir com as necessidades? O sal". Então, vamos comprar sal. Então, reunimos umas galinhas. Cada família deu uma galinha, algumas deram duas. Eram umas 60 famílias, juntamos mais de 60 galinhas e fomos vendê-las em Thaumaturgo. Se cada pessoa levasse sua galinha, ia dar umas 60 viagens, então, a gente fez um lote só e a despesa não custou nem o valor de três galinhas. Aí, compramos quase tudo em sal e a cooperativa distribuiu para as pessoas em troca de artesanato. Começamos de novo a funcionar (Francisco, filho mais velho de Antônio; liderança ashaninka).

A solidariedade interfamiliar dos Ashaninka, materializada na vida em comunidade e expressa na palavra *apiwtxa*, também é visível na política interétnica. Os Ashaninka do rio Amônia apropriaram-se de tal modo da idéia de comunidade que a utilizam com freqüência para ressaltar suas diferenças em relação aos outros índios da região, ashaninka ou não. Para eles, a comunidade simboliza a união de todos, a superação dos egoísmos individuais ou familiares em benefício do interesse coletivo. Ao ressaltarem a dimensão de sua união na comunidade, os Ashaninka do rio Amônia afirmam sua condição de "índios organizados" e uma posição de predominância no contexto indigenista regional. Embora admitam que outros povos indígenas do Acre, como os Kaxinawá ou os Yawanawá, também vivem em comunidades ou

aldeias, muitos Ashaninka consideram que essas aldeias são desorganizadas, caracterizadas por rivalidades e conflitos internos que criam divisões e dificultam a defesa dos interesses coletivos. Os Ashaninka do rio Amônia transformaram as mudanças impostas pela história recente em vantagens. Eles acreditam que sua organização política, agrupados numa única aldeia, sob a liderança de um único *kuraka*, os torna mais fortes e eficientes na política interétnica.

A prioridade dada à coletividade em detrimento dos interesses pessoais está obviamente presente na fala das lideranças do grupo que sempre afirmam "trabalhar em defesa do povo", mas também nos testemunhos da grande maioria dos Ashaninka, que garantem ter adquirido o respeito dos brancos regionais justamente por estarem unidos e falarem uma só voz. De modo geral, todos os moradores da aldeia Apiwtxa valorizam o modo de vida em comunidade e salientam seus benefícios. Se a necessidade de formar uma comunidade foi imposta pelas circunstâncias externas (demarcação da terra indígena, proteção do território, acesso a mercadorias, escola), hoje, os índios destacam os benefícios de "morarem juntos". Nesse sentido, os depoimentos do xamã Aricêmio e do índio Cláudio, moradores de Apiwtxa, são paradigmáticos. Ambos apresentam a cooperativa e a escola como dois pilares da vida em comunidade. O bom funcionamento da cooperativa permite o abastecimento regular de mercadorias e a escola promove o trabalho de alfabetização das crianças, considerado hoje indispensável para entender o mundo dos brancos que eles não podem mais ignorar.

> Agora está bom mesmo. [...] Para morar mesmo, é bom assim. A meninada pode estudar para saber qualquer coisa, para não ser como eu, porque eu nunca aprendi. Eles vão saber mais. [...] Cooperativa também é bom. Agora, com comunidade tem mais mercadoria, não falta nada. Patrão enganava. [...] Para a escola, também é bom. Por exemplo, se eu não tivesse os meus meninos, eu não estava aqui, ia morar lá em cima [alto Amônia]. Eu tenho muita meninada, netos, né! (Aricêmio).

> Antes não vivia assim [em comunidade] porque não sabia. Cada um fazia seu trabalho, mas agora a gente viu que assim é importante, organizado é melhor, porque fica mais tranqüilo; pessoal [brancos invasores] respeita mais, não entra mais. Agora, viver sozinho não respeita. Todo mundo entra, rouba e engana pessoal. [...] Antigamente, não tinha escola, não precisava botar o menino na escola. Não tinha cooperativa. [...] Agora precisa saber ler e escrever, para entender as contas. Eu não sei, mas meu filho sabe. Se eu vendo qualquer coisa, eu não sei quanto é o preço, por isso é importante morar na comunidade (Cláudio).

A vida na Apiwtxa também criou uma convivência social mais intensa com os vizinhos e aumentou a freqüência das cerimônias do *pyarentsi*, que ocorrem geralmente nos fins de semana. No interior de um *nampitsi*, a "caiçumada" constitui o principal modo de interação social entre as famílias aldeadas. A vida em comunidade também rompe a solidão e tornou-se símbolo de liberdade. Ela contrasta com o sistema de exploração madeireira, no qual o trabalho dos índios era controlado pelos patrões que exploravam a mão-de-obra nativa.

> Eu gosto [de morar na comunidade], acostumei. Eu não gosto de morar sozinho. Às vezes, as pessoas moram só com família, né? Aí, só vê família. Agora, assim todos juntos, as pessoas vêm, conversam. Todos juntos é mais bonito. Tem caissuma [*pyarentsi*], pode conversar. Morar sozinho não dá. Antes, patrão mandava mesmo. Agora não! É nós mesmo que manda. Se tem caissuma, pode beber o dia todinho; se quiser trabalhar, vai trabalhar, mas ninguém manda: "Vai fazer isso! Vai trabalhar!" (Shomõtse, morador mais idoso da Apiwtxa).

> Eu acho bom morar aqui agora. Cooperativa é melhor que patrão, porque com patrão fica sempre devendo. [...] Trabalha todos os dias, de manhã até a noite. Aqui tu trabalha quando quiser. Ninguém te manda. Aqui tu trabalha, tu vai procurar comida, tu descansa, ninguém te manda (Alípio, irmão de Antônio).

Amplamente difundida, socialmente compartilhada, progressivamente interiorizada, raramente questionada, a retórica do "todos unidos" (*apiwtxa*) e de seus derivados, tais como "o orgulho da comunidade", "a força do coletivo", "a idealização da escola" ou o "elogio à cooperativa" formam um mote ideológico tão naturalizado que se assemelha ao que Comaroff & Comaroff (1991:23-25) chamaram de "hegemonia".

É importante dizer que essa ideologia dominante não é apenas um registro discursivo de uma elite nativa influenciada pelos diferentes atores do indigenismo (antropólogos, ONGs, Funai, ambientalistas, movimento indígena...). Ela também não é simplesmente um discurso político "para fora" destinado aos brancos, um discurso em que os conflitos internos seriam ocultados de forma consciente em prol de uma harmonia artificial, mas estrategicamente construída no campo interétnico. Em grau variável, esse discurso hegemônico em construção vem se impondo de maneira progressiva pela persuasão, é largamente aceito e, em parte, inconsciente. Ele é visto como *allant de soi*. Está no fundamento da comunidade e confunde-se com seu destino. Enquanto existir a Apiwtxa, os Ashaninka serão unidos. Este parece ser o lema, expresso com uma rara felicidade no próprio nome da comunidade: *apiwtxa*, todos unidos, todos juntos.

Esta narrativa mestra, ou hegemonia, está em processo contínuo de formação. A retórica da idealização da comunidade expressa-se, por exemplo, no ritual do *pyarentsi*. Fazer *pyarentsi* é uma maneira de celebrar a amizade, a união dos Ashaninka, uma forma de homenagear e fortalecer a comunidade. A criação da aldeia também originou outros rituais que são produtos e produtores da nova solidariedade comunitária: assembléias ou reuniões coletivas, mutirões periódicos, partidas de futebol etc.

As ambigüidades da comunidade: experimentando os desafios do mundo dos brancos

Alimentada permanentemente, a retórica da idealização da comunidade é um discurso compartilhado por todos os Ashaninka de Apiwtxa. No entanto, nas entrelinhas dessas falas que exaltam as vantagens do "viver juntos", desvelam-se outras dimensões, menos idealizadas, da vida na aldeia.

Com a formação da comunidade Apiwtxa, apenas dois grupos familiares não acompanharam o restante das famílias e continuaram morando no alto rio Amônia, perto da fronteira com o Peru, ou seja, relativamente distantes dos demais Ashaninka e dos brancos. Para os índios de Apiwtxa, os grupos familiares de Inhari e Rorero optaram por viver de maneira mais independente. Eles formam dois pequenos *nampitsi*, contando, respectivamente, com cerca de 30 e 20 pessoas. A escolha dessas duas famílias foi respeitada por todos, e elas nunca foram pressionadas para se juntarem aos outros ashaninka na comunidade. Se Antônio Pianko é um *pinkatsari* respeitado, considerado *kuraka* da terra indígena demarcada, estendendo sua influência política a todo o território, Inhari e Rorero também são vistos como *pinkatsari*, líderes estimados de seus respectivos grupos familiares.

De vez em quando, mesmo distantes da aldeia Apiwtxa, essas famílias usufruem das vantagens da cooperativa. Quando necessitam de mercadorias, trazem algumas peças de artesanato que trocam por sal, sabão ou munição. Embora esses momentos de abastecimento em manufaturados não sejam freqüentes e constituam, basicamente, a única interação social entre os membros desses grupos familiares e os índios da comunidade Apiwtxa, eles fornecem informações etnográficas valiosas que permitem relativizar a ideologia valorativa da vida em comunidade.

Ao se referirem às famílias de Inhari e Rorero, os discursos dos Ashaninka de Apiwtxa revelam que, por trás da harmonia e da solidariedade que caracterizam a vida em comunidade, também existem descontentamentos e insatisfações. Essas famílias são consideradas com muito respeito pelos Ashaninka de Apiwtxa, que as apresentam como as "mais tradicionais", as únicas a seguir "os costumes antigos" ou a "tradição". Elas suscitam grande admiração por resistirem às tentações do mundo dos brancos. Aricêmio, por exemplo, fala do modo de vida dos grupos familiares de Inhari e Rorero com certa nostalgia dos tempos remotos, e uma inveja maldisfarçada:

> Eles não gostam de morar pertinho da gente, porque eles são pessoal antigo. Eles lembram como morava a gente antigamente, sem o branco. Não morava assim como agora. Morava sozinho com família. Era bom mesmo! Não tinha branco, pessoal não brigava. Todo mundo tranqüilo. [...] Eles lembram desse tempo ainda. Eles não gostam de mudar, não gostam de ver branco (Aricêmio).

Para se libertarem da exploração madeireira e garantirem seus direitos, os Ashaninka de Apiwtxa tiveram que sacrificar sua forma tradicional de viver: "sozinhos, com a família, à beira do rio", uma existência serena e saudosa que muitos lamentam ter perdido ao evocarem o modo de vida de Inhari e Rorero.

Para os índios de Apiwtxa, essas duas famílias constituem um reservatório de "cultura tradicional". Elas encarnam um modo de vida "autenticamente ashaninka", não contaminado pelo contato com os brancos. Em 2000, durante o meu trabalho de campo, diante da necessidade de afirmar e valorizar a especificidade da "cultura ashaninka" no contexto interétnico, as lideranças indígenas de Apiwtxa pensaram, por exemplo, um modo de integrar as famílias de Inhari e Rorero em um projeto de "escola tradicional". Com essa escola, os Ashaninka queriam ir além do bilingüismo e da educação diferenciada que orientam a filosofia da educação escolar na aldeia.

Ao utilizarem o saber dos mais velhos, os Ashaninka buscavam aprofundar a socialização das crianças no mundo nativo. Para alcançar esse objetivo, as famílias de Inhari e Rorero eram apresentadas como pilares do novo projeto educacional. A idéia era convidar os alunos, organizados em pequenas turmas, a passar curtas temporadas nas casas dessas duas famílias "tradicionais", nas quais eles fariam uma espécie de estágio prático para aprender como "vivem verdadeiramente os Ashaninka". Esse projeto de "escola tradicional" nunca chegou a ser concretizado, mas num contexto interétnico em que a noção de "cultura" adquire uma importância inédita,[12] ele revela o papel simbólico desempenhado pelos grupos familiares de Inhari e Rorero no imaginário coletivo da comunidade Apiwtxa. Encarnação de uma "tradição ashaninka autêntica", essas duas famílias são uma fonte inesgotável de etnicidade.

A saudade que os tempos antigos ainda evocam mostra que a harmonia da comunidade é mais retórica do que propriamente vivida. Na realidade, a afirmação e o fortalecimento étnico e político dos índios do rio Amônia acarretaram tanto ganhos quanto perdas. Ao mesmo tempo em que a

---

12. Ver, entre outros exemplos, Turner (1991; 1993) para o caso dos Kayapó, e Jackson (1991; 1995) para os Tukano da região colombiana do Vaupés. De modo mais geral, ver Sahlins (1997a; 1997b).

formação da comunidade trouxe seus benefícios (mercadorias, escola, garantia do território), os Ashaninka de Apiwtxa tiveram que renunciar à sua maneira tradicional de viver.

A lamentação de Aricêmio não deve ser simplesmente vista como a manifestação de um desejo de volta a um passado idealizado. Ela revela, de maneira sutil, a profunda ambigüidade da comunidade. A vida na aldeia Apiwtxa não tem o caráter idílico que os primeiros depoimentos deixavam transparecer. A ambivalência que os Ashaninka mostram em relação ao modo de vida tradicional revela, delicadamente, que a comunidade também é fonte de descontentamentos e de tensões sociais. As palavras de Aricêmio são partilhadas por muitos índios, inclusive pelas lideranças,[13] mas são raramente explícitas. As críticas ao modo de vida na comunidade aparecem discretamente nas entrelinhas das falas, nos detalhes de comportamento, na sutileza da vida social. Fazem parte do que Malinowski chamou, em sua famosa introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), de "imponderáveis da vida cotidiana" que afloraram, de forma paulatina, durante a pesquisa etnográfica.

Ao longo dos últimos vinte anos, a vida em comunidade também se concretizou por uma concentração inédita do poder político e econômico na sociedade indígena. A solidariedade étnica e interfamiliar continua sendo uma característica saliente da aldeia Apiwtxa e se constitui em emblema ou mote ideológico que lembra a criação progressiva de uma hegemonia; no entanto, por trás desse ufanismo, transparecem vozes dissidentes para mostrar as imperfeições do novo modo de vida. Como toda sociedade

---

13. Assim, várias vezes, fui testemunha do desejo de Francisco Pianko (filho mais velho de Antônio e Piti) de abandonar suas atividades na política interétnica para se afastar do mundo dos brancos e viver, junto com sua família, num lugar isolado do alto rio Amônia. Ao mesmo tempo em que aspirava viver "como um Rorero", segundo sua própria expressão, lamentava não ter muita escolha em face da necessidade de continuar sua luta em defesa do seu povo. Francisco não só continuou suas atividades políticas, como também as ampliou consideravelmente. Entre 2001 e 2003, ele foi secretário do meio ambiente do município de Marechal Thaumaturgo. De 2003 a 2006, convidado pelo ex-governador Jorge Viana, ele ocupou o novo e inédito cargo de secretário dos povos indígenas do estado do Acre. A secretaria foi extinta em 2007 pelo novo governo de Binho Marques, mas Francisco continua desempenhando um papel importante no indigenismo acreano, tendo sido nomeado assessor especial para assuntos indígenas do governador.

humana, a comunidade dos Ashaninka do rio Amônia é palco de tensões e contradições, e a família Pianko, em razão de sua posição predominante na nova estrutura, torna-se periodicamente o alvo principal da crítica social.

A afirmação de Antônio Pianko como *kuraka* foi acompanhada pela consolidação política de seus filhos como lideranças indígenas. Além de ter favorecido o surgimento de uma chefia entre os Ashaninka do rio Amônia, o contexto histórico da luta pela terra levou à concentração e à reprodução do poder político nas mãos de uma única família. Assim, na comunidade Apiwtxa, existe uma tendência à instituição de uma chefia hereditária, cujos efeitos começam a criar tensões entre os índios. Toda a política interétnica é controlada pelos filhos de Antônio Pianko, que exercem funções de destaque no seio da comunidade. Eles monitoram a associação, a organização e a gestão da cooperativa e, acumulando funções, com raras exceções, ocupam praticamente todos os novos cargos criados pela política interétnica: professores da escola, agentes de saúde, agentes agroflorestais. Muitas dessas funções são remuneradas, direta ou indiretamente,[14] e alimentam uma desigualdade econômica crescente.

Um dos principais motores da desigualdade econômica encontra-se na cooperativa, também um dos pilares da comunidade. A cooperativa dos Ashaninka do rio Amônia, batizada recentemente *ayõpari*,[15] expressa, de modo exemplar, a ambigüidade da comunidade. Todos os índios afirmam que ela trouxe importantes benefícios. Ela pôs fim ao sistema patronal madeireiro de semi-escravidão, permitiu o acesso aos bens industriais indispensáveis e melhorou as condições materiais de vida dos índios. No entanto, a cooperativa é um instrumento ambíguo. Em outra ocasião (Pimenta, 2006a), tive a oportunidade de mostrar como ela pode ser interpretada como

14. Com efeito, embora não constituam vínculos empregatícios, os projetos negociados com organizações governamentais e não-governamentais são coordenados e executados pelas lideranças que, geralmente, recebem contribuições financeiras por seus trabalhos. Outras funções, como professor e agente de saúde, são empregos com salários mensais pagos, segundo o caso, pelo governo estadual ou pelo município.

15. A palavra *ayõpari* designa o sistema de trocas tradicional dos Ashaninka. Ela também pode ser traduzida por "meu amigo", "meu parceiro de troca". Em um artigo recente (Pimenta, 2006b), procurei mostrar como as parcerias dos Ashaninka com diversos atores do indigenismo (Funai, ONGs etc.) em torno da ideologia do "desenvolvimento sustentável" são interpretadas pelos índios como reformulações e transformações de seu sistema de trocas tradicional.

a incorporação de um sistema de mercado numa sociedade indígena dominada por uma lógica do dom. Sem retomar essa demonstração, gostaria de salientar as ambigüidades e os novos desafios trazidos pela cooperativa. Apesar de continuar funcionando sem a mediação do dinheiro, que não circula na terra indígena, o sistema cooperativo acentua a diferenciação social e a desigualdade econômica entre as famílias indígenas. A cooperativa é um instrumento de integração progressiva dos Ashaninka na economia de mercado, e os efeitos dessa integração se traduzem por uma tendência à acumulação de bens que rompe com o padrão tradicional de redistribuição e conduz a uma diferenciação social crescente.

Conscientes desses riscos e procurando limitar a dependência econômica aos produtos industrializados, as lideranças ashaninka, com o apoio da comunidade, estabeleceram uma lista de bens prioritários a serem fornecidos pela cooperativa em troca de artesanato. Embora em certas ocasiões a cooperativa possa atender pedidos particulares e trazer uma variedade maior de bens (roupas, calçados...), a lista de produtos é constituída, basicamente, por bens de primeira necessidade ou que se tornaram indispensáveis às atividades cotidianas e não são produzidos pelos Ashaninka, tais como sal, munição, linha de pesca, anzóis, terçados, sabão etc. Mesmo tendo sido aprovada em reunião comunitária pela maioria dos índios, essa lista não é unanimidade. Muitos gostariam de ter acesso a um leque mais variado de produtos industriais e reclamam das restrições, sobretudo quando percebem que elas não se aplicam à família Pianko.[16]

Além de intensificar os contatos entre as diversas famílias ashaninka, a vida em comunidade também se traduz por um maior convívio com os brancos. A intensificação dessas relações contrasta com a situação de tranqüilidade usufruída pelas famílias de Inhari e Rorero.

A comunidade recebe visitas freqüentes de vários atores do indigenismo, parceiros da associação APIWTXA: membros de ONGs, antropólogos, empresários, representantes do governo estadual e outros. Os Ashaninka estão conscientes da importância desses parceiros para a

16. Antônio Pianko e seus filhos possuem um painel bem mais variado de bens industriais e suas casas, embora guardem muitas características ashaninkas, como teto de palha, também se assemelham ao tipo de moradia regional: madeira serrada, divisões internas, portas... Em seu interior, os produtos industrializados são mais abundantes e variados. Por exemplo, Antônio Pianko e seus filhos são os únicos a possuir fogão a gás; os outros Ashaninka cozinham em fogueiras.

defesa de seus direitos étnicos, mas não compreendem exatamente as razões de suas visitas. Eles relutam em expor seu cotidiano ao olhar curioso desses brancos, cujas intenções permanecem estranhas para a maioria dos índios.

Antigos posseiros da terra indígena, moradores dos arredores, também freqüentam a aldeia. Em sua maioria, esses brancos são familiares de Dona Piti, e costumam ser referidos pelos índios como os "brancos da Piti". No âmbito de um projeto, esses indivíduos podem ser contratados pela associação ashaninka para executar tarefas específicas (serrar madeira, transportar produtos...), mas a presença na aldeia dos "brancos da Piti" também causa descontentamentos dentro da comunidade, principalmente quando suas estadas prolongam-se por semanas a fio, como acontece algumas vezes. Durante esses períodos, os visitantes caçam na área, levando freqüentemente parte da caça para fora da terra indígena. Alguns também são responsáveis pela introdução de bebidas alcoolizadas na comunidade. Entre eles e uns poucos índios criou-se um pequeno comércio informal (tabaco, cachaça...) que tenta contornar a lista de produtos autorizados pela cooperativa.

Os "brancos da Piti" também alimentam a crítica social quando se beneficiam da cooperativa ao produzirem peças de artesanato indígena. Para os Ashaninka, essa situação é outro exemplo dos paradoxos da atual conjuntura. Assim, embora tenha trazido novas perspectivas econômicas com a produção de artesanato, a cooperativa, baseada nos moldes de produção da economia de mercado e nos estereótipos ocidentais sobre os índios, também impôs suas próprias regras e normas de qualidade. Dessa forma, enquanto o artesanato dos "brancos da Piti" mistura-se à produção dos índios e acaba sendo vendido como artesanato ashaninka, algumas famílias indígenas vêem com estupefação suas peças recusadas pela cooperativa por não serem consideradas como "verdadeiro artesanato ashaninka", apenas por não responderem aos padrões estéticos do consumidor branco.

Os trabalhos executados pela família Pianko e os "brancos da Piti" ainda são inacessíveis à grande maioria dos Ashaninka, que ficam excluídos de muitas atividades. Por exemplo, com exceção de algumas lideranças, os índios não têm motosserra. Quando precisam serrar madeira para a construção de uma casa, de uma canoa ou de um tambor, devem solicitar o serviço a essas lideranças ou a algum "branco da Piti". Esse serviço, sobretudo quando realizado pelos brancos, é raramente gratuito. Em geral, mesmo quando a remuneração não pode ser efetuada em dinheiro, algum tipo de

retribuição é cobrada. Em troca do serviço, além de outras opções, procura-se dividir os benefícios do produto final, no caso, a madeira serrada.[17]

Os barcos e os motores da cooperativa, conseguidos com recursos de projetos, assim como o combustível, são controlados pela família Pianko. Entre os outros Ashaninka, pouquíssimas famílias possuem uma canoa motorizada. Ora, ser dono de um barco motorizado é uma vantagem imporante. Permite, por exemplo, caçar em áreas mais distantes da aldeia, ou seja, mais preservadas da ação humana e mais ricas em caça.

Para concluir

O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia iniciou-se com a demarcação da terra indígena na década de 1980 em um contexto de luta dos índios contra a exploração madeireira. A intervenção do indigenismo oficial junto aos Ashaninka aconteceu nesse contexto histórico, também marcado por uma profunda reestruturação da organização social e espacial da sociedade ashaninka que mudou seus modos de representação política e seu padrão de assentamento. Os grupos domésticos juntaram-se

17. Ao delegar algumas tarefas a seus parentes maternos, a estratégia dos líderes da APIWTXA não é simplesmente beneficiar parte de seus familiares. Não se trata de uma política de favorecimento a parentes, mas de uma estratégia consciente de política interétnica. As lideranças ashaninka, integrando seus parentes brancos aos diferentes projetos da comunidade, as lideranças ashaninka esperam que eles levem novas idéias e experiências para seus lugares de moradia, onde atividades econômicas predadoras do meio ambiente acabaram tornando os recursos naturais escassos. Os Ashaninka sabem que a proteção de seu território também passa pela preservação dos territórios vizinhos. Ao fazerem germinar a idéia de "sustentabilidade" nas vizinhanças da terra indígena, os líderes ashaninka procuram apresentar alternativas econômicas aos brancos, para que estes possam assegurar sua subsistência alimentar sem degradar o meio ambiente. Ao agirem dessa forma, eles também esperam proteger seu território de futuras invasões. Assim, ironicamente, esses familiares de Dona Piti, antigos posseiros da terra indígena, após terem trabalhado como peões a serviço dos patrões madeireiros e participado da exploração da mão-de-obra indígena, são hoje os ocasionais empregados dos Ashaninka, ardentes defensores e difusores da ideologia política dos índios de Apiwtxa e da idéia de "sustentabilidade".

em torno de um chefe indígena para centralizar as decisões políticas e representá-los no campo interétnico. Ao se proverem de um *kuraka*, os Ashaninka também formaram uma comunidade. Pilares do novo modo de vida na aldeia, a escola e, sobretudo, a cooperativa, passaram a ocupar um lugar central na vida dos índios.

Essas transformações sociais não devem ser vistas simplesmente como imposições do órgão indigenista. Embora a Funai tenha desempenhado um papel importante tanto na institucionalização da chefia, como na idéia de "comunidade", essas influências externas não operaram em um vácuo cultural. Elas se articularam com as estruturas tradicionais indígenas e nunca as substituíram totalmente. As combinações e as reformulações permanentes da estrutura e da história revelam a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka, que nunca foi passiva nesse processo e incorporou novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional. O *kuraka* Antônio e a comunidade Apiwtxa são, em parte, produto da ação indigenista, mas eles expressam, no início do século XXI, acima de tudo o modo de ser ashaninka no rio Amônia.

A vida em comunidade foi acompanhada por uma diferenciação social crescente entre a família do chefe e as demais. É importante ressaltar, no entanto, que essas desigualdades progressivas não resultam de uma política de privilégios, mas de uma posição estrutural vantajosa nas relações interétnicas de um grupo familiar. Ela é o resultado do contexto histórico e político dos últimos anos. Nessa nova conjuntura, conhecimento é poder. Como na afirmação de Antônio como *kuraka*, esse poder explica-se, sobretudo, pelo melhor entendimento que a sua família tem do mundo dos brancos, o que possibilita a ela uma posição vantajosa na estrutura da cooperativa e nas negociações de projetos.

A família Pianko não deve ser vista de modo ingênuo e caricatural como uma elite indígena atuando em benefício próprio e desconectada dos interesses da sociedade ashaninka. Ainda hoje, entre os índios do rio Amônia, ela é a única capacitada para lidar com o sistema cooperativista, a economia de mercado e estabelecer alianças com os parceiros do indigenismo. Para a maioria dos Ashaninka, o mundo dos brancos continua pouco compreensível e é visto com desconfiança. Apesar dos progressos da educação bicultural, pouquíssimos índios dominam a escrita e a aritmética e muitos têm um entendimento limitado do português. É também em razão de seu maior

intercâmbio com o mundo exterior e melhor entendimento das necessidades do mercado que a família de Antônio Pianko é a principal produtora de artesanato e a única que participa ativamente de todos os projetos implementados.

As lideranças ashaninka estão conscientes dessas diferenças sociais criadas pelos instrumentos ocidentais. Para minimizar a crescente desigualdade social, elas procuram, por exemplo, abrir espaços na política interétnica e delegar responsabilidades a outros indivíduos, membros de diferentes famílias. Nesse sentido, a escola indígena é vista como o principal instrumento capaz de reduzir as disparidades. Seu principal objetivo é formar novas lideranças para atuar como intermediárias entre o mundo dos brancos e o mundo nativo. A tarefa, no entanto, é muito mais árdua do que parece. Por mais que os promotores e os gestores da cooperativa se empenhem para evitar as injustiças, dificilmente podem alterar a lógica e as exigências do mercado. A desigualdade social parece estruturalmente ligada à economia de mercado.

Quando chega à aldeia, essa "fatalidade estrutural", embutida na economia de mercado e nos projetos que são seu principal veículo de transmissão, vem acompanhada da prepotência ocidental e se traduz pela multiplicação de paradoxos com os quais os Ashaninka, perplexos, devem lidar. Assim, como no caso das peças de artesanato indígena que são recusadas pela cooperativa por não se adequarem ao mercado consumidor dos brancos, os índios não entendem os indigenistas e os projetos que afirmam querer valorizar a cultura indígena, mas que não garantem a todos os Ashaninka condições iguais. Por que, por exemplo, os professores da escola recebem seu salário mensal e nenhuma remuneração está prevista para os professores que trabalharão na escola tradicional? Por que o xamã, que presta seus serviços à comunidade, não tem o mesmo reconhecimento profissional de um jovem agente de saúde totalmente inexperiente com a cura xamânica? Como explicar que os brancos, que destruíram a floresta e poluíram os rios com a exploração madeireira, pretendem hoje ensinar aos índios a pescar e a caçar respeitando o meio ambiente através de projetos de "desenvolvimento sustentável"?[18]

18. Nos últimos anos, os Ashaninka do Amônia tornaram-se um exemplo de sustentabilidade para indigenistas e ambientalistas. Sobre os paradoxos trazidos pela nova ideologia do desenvolvimento sustentável, ver Pimenta (2004).

VIVER EM COMUNIDADE

Para sobreviver, os Ashaninka do rio Amônia foram obrigados, ao longo dos últimos vinte anos, a aprender a lidar com uma lógica alheia. Para defender seu território e garantir seu futuro, eles tiveram que criar um chefe e uma comunidade. Eles também fundaram uma cooperativa e embarcaram progressivamente na economia de mercado. Mas estas e outras questões mostram a ambigüidade da situação atual. A vida em comunidade é valorizada por todos os Ashaninka, mas ela também os confronta inevitavelmente com estes e muitos outros paradoxos e contradições, produtos de seu encontro com os *wirakotxa* (brancos). Por traz da retórica da solidariedade interfamiliar, o "viver em comunidade" é um exercício constante de domesticação ao mundo dos brancos, desafio permanente para os Ashaninka do rio Amônia.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. 1993. "L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)". *L'Homme*, n.126-128, p.349-378.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs.). 2002. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico.* São Paulo: Editora UNESP.

BAINES, Stephen Grant. 1991. *"É a FUNAI que sabe". A frente de atração Waimiri-Atroari.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/SCT/CNPq.

BODLEY, John Harry. 1970. Campa socio-economic adaptation. Ph.D Dissertation, University of Oregon, Ann Arbor, Michigan. microfilms.

BROWN, Michael F. & FERNÁNDEZ, Eduardo.1991. *War of shadows: the struggle for utopia in the peruvian Amazon.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. "O papel dos postos indígenas no processo de assimilação". In: *Sociologia do Brasil indígena.* Brasília: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.20-27.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1990. "'Les nouveaux chefs...' Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne". *Problèmes d'Amérique Latine,* 86: 93-113.

COMAROFF, Jean & COMAROFF John. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South-Africa.* vol.1. Chicago and London: University of Chicago Press.

ELICK, John William. 1969. An ethnography of the Pichis Valley Campa of eastern Peru. Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do. 1985. *Relatório de viagem à área indígena Kampa do rio Amônia.* Brasília: Fundação Nacional do Índio - Funai. mimeo.

HVALKOF, Soren. 1986. "El drama atual del Gran Pajonal. Primera parte: Recursos, historia, población y produccíon asháninka". *Amazonia Peruana,* 6 (12):22-30.

IORIS, Edviges Marta. 1996. A FUNAI entre os Campa e os brabos. Dissertação de mestrado em antropologia, UFRJ, Rio de Janeiro.

JACKSON, Jean. 1991. "Being and becoming an indian in the Vaupés". In: Geg Urban & Joel Sherzer (eds.). *Nation-States and indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press. p.131-155.

JACKSON, Jean. 1995. "Culture, genuine and spurius: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist,* 22 (1):3-27.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

LITTLE, Paul. Elliott. 2002. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade". *Série Antropologia,* n.322.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: London School of Economics and Political Science, nº 65.

MENDES, Margarete Kitaka. 1991. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira. Dissertação de mestrado em antropologia, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1988. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar.* São Paulo: Marco Zero.

__________. 1999. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: ________. (org.). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. p.11-36.

__________. 2002. "Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna". In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico.* São Paulo: Editora UNESP. p.277-309.

PIMENTA, José. 2002. "Índio não é todo igual". A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de doutorado em antropologia, Universidade de Brasília - UnB, Brasília.

__________. 2004. "Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico". *Anuário Antropológico,* 2002/2003:115-150.

__________. 2006a. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia". *Série Antropologia,* n.392.

__________. 2006b. "De l'échange traditionnel à l'économie du 'développement durable'. La notion de 'projet' entre les Ashaninka du haut Juruá (Amazonnie brésilienne)". *Cahiers du Brésil Contemporain,* n.63-64:17-50.

RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil.* Madison: University of Wisconsin Press.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie.1991. *Commerce et guerre dans la forêt centrale du Pérou.* Paris: Document de Recherche du CREDAL, CNRS, n.221.

__________. 1992. "História Kampa, Memória Ashaninka". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo / Companhia Das Letras Ed. p.197-212.

__________.1993. "Guerriers du sel, saumiers de la paix". *L'Homme,* 126-128:25-43.

SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early History of the Sandwich Islands Kingdom.* University of Michigan Press, Ann Arbor.

SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)". *Mana* 3(1):41-73.

________. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II)". *Mana* 3(2):103-150.

SANTOS GRANERO, Fernando. 2002. "The arawakan matrix: Ethos, language, and history in native South America". In: ________ & Jonathan D. Hill (eds.). *Comparative arawakan histories. Rethinking language family and cultural area in Amazonia.*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press. p.25-50.

TURNER, Terence. 1991. "Representing, resisting, rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In: George Stocking Jr. (ed.). *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnografic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press. p.285-313.

________. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. p.43-66.

VARESE, Stefano. 1968. *La sal de los cerros. Notas etnograficas e historicas sobre los Campa de la selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias e Tecnología.

VEBER, Hanne. 1998. "The salt of the Montaña. Interpreting indigenous activism in the Rain Forest". *Cultural Antropology*, vol.13, n.3:382-413.

________. 2003. "Asháninka messianism. The production of a 'black hole' in western amazonian ethnography". *Current Anthropology*, vol.44, n.2:183-201.

WEISS, Gerald. 1969. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Ph.D Dissertation, University of Michigan. microfilms.

WOODWARD, Hope Draper. 1991. *Ashaninka shamanic healing ritual and song*. Master Dissertation, University of Texas, Austin.

ZOLEZZI, Enrique Rojas. 1994. *Los Ashaninka: Un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central*. Lima: Pontifícia Universidade Católica del Peru.

Resumo

Este artigo discute o processo de territorialização ocorrido a partir da década de 1980 entre os Ashaninka do rio Amônia. Ele mostra como o órgão indigenista desempenhou um papel importante na reorganização social dos índios, que mudaram seu padrão de assentamento e seus modos de representação política. A vida em comunidade, sob a liderança de um chefe, não pode ser entendida como uma mera imposição da Funai. O processo de territorialização apresenta-se como uma dialética complexa entre estrutura e história. Embora imposto por circunstâncias exógenas, ele foi reapropriado pelos índios em seus próprios termos, revelando a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka que incorporou esses novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional. Ao se organizarem em comunidade, os Ashaninka também devem enfrentar novos desafios oriundos do mundo dos brancos.

Palavras-chave: Ashaninka, organização social, chefia, política, comunidade, relações interétnicas.

Abstract

This is a discussion of the process of territorialization of the Ashaninka Indians of the Amônia River in Brazil. Begun in the 1990s, it had the Indian agency (Funai) play an important role in reorganizing the Indians' society and space. They changed their settlement pattern and forms of political representation by regrouping themselves in a community. "Community" life under the leadership of a headman, however, cannot be seen merely as the result of a mere Funai imposition. Rather this territorializing process is the outcome of a complex dialectical relationship between structure and history. Although enforced by external factors, the notion of community was appropriated by the Indians in their own terms, thus revealing the dynamics and creativity of Ashaninka society as it incorporated new models and reinterpreted the traditional social structure. Now organized around the community, the Ashaninka go on facing up to new challenges coming from the outside world.

Keywords: Ashaninka, social organization, headmanship, politics, community, interethnic relations.